

METAMORFOSES DO HUMANO: NOTAS SOBRE O DEBATE ÉTICO EM TORNO DA BIOTECNOLOGIA PARA O APERFEIÇOAMENTO HUMANO

HUMAN METAMORPHOSES: NOTES ON THE ETHICAL DEBATE ABOUT THE BIOTECHNOLOGY FOR HUMAN ENHANCEMENT

MARIA CLARA DIAS* E MURILO MARIANO VILAÇA**

(UFRJ – Brasil)

RESUMO

O atual estágio de desenvolvimento da biotecnologia tem colocado o ser humano ante a possibilidade iminente da manipulação genética com fins de aperfeiçoamento. Tal acesso faz emergir desafios éticos, morais e políticos. A invenção de um ser humano melhor, mais desenvolvido, sugere um prometeísmo que desperta esperança, mas também medo. O objetivo desse artigo é analisar alguns dos dilemas éticos envolvidos no aperfeiçoamento humano, a partir de uma revisão do debate entre *transhumanistas* e *bioconservadores*.

Palavras-chave: Natureza Humana, biotecnologia, aperfeiçoamento humano.

ABSTRACT

The current stage of biotechnology development has placed human beings in face of the imminent possibility of genetic manipulation for the purpose of enhancement. This trend poses ethical, moral, and political challenges. The invention of better, more developed human being awakens not only great hope, but also fear. The aim of this paper is to analyze some of the ethical dilemmas involved in human enhancement by a review of the debate between transhumanists and bioconservatives.

Key-words: Human Nature, biotechnology, human enhancement.

1 Reinventando o humano

As questões ligadas à eugenia e à instrumentalização da vida humana, assim com as repercussões normativas para a dignidade e a natureza humanas, não são propriamente uma novidade. Desde a Grécia clássica, os temas da eugenia e do melhoramento da espécie têm sido colocados. Com o avanço das biociências, a partir da modernidade, os sonhos eugênicos de pureza, aperfeiçoamento, adaptação, superação, enfim, de evolução biológica da espécie humana se tornaram cientificamente mais tangíveis. Importantes acontecimentos bio-científico-tecnológicos elevaram, assim, a um nível mais promissor e, talvez, temerário, a compreensão da vida e as possibilidades de intervenção artificial sobre a constituição dos seres vivos.

Em 2003, o bem sucedido Projeto do Genoma Humano¹ (PGH) anunciou ao mundo o acesso ao acervo de informações da estrutura biológica humana, abrindo caminho para uma intervenção ainda mais radical na vida. A possibilidade de leitura do genoma humano movimentou investimentos políticos, científicos e financeiros imensos, colocando em franca concorrência países e grandes corporações privadas. O projeto que permitiria compreender nossas origens, nossa evolução, natureza

e constituição corpóreo-mental anunciava, então, uma grande revolução para todas as ciências, não somente às biomédicas.

A técnica genética, promovida em larga escala pelo PGH, abre um campo de ação aparentemente inédito, diante do qual, mais do que nunca, devemos nos posicionar acerca do que é ou não desejável, do que é ou não lícito, no contexto de nossa sociedade e/ou comunidade moral. A ética, sobretudo a ética aplicada e a bioética, enfrenta, com isso, um novo conjunto de questões e dilemas: (1) quais os limites entre a *eugenia negativa* (terapia) e a *eugenia positiva* (aperfeiçoamento humano)?; e (2) qual a validade do argumento segundo o qual a contraposição entre *aquilo que cresceu naturalmente e o que foi feito artificialmente* é uma fronteira que deve, do ponto de vista moral, ser preservada? Essas questões, diretamente ligadas à discussão desenvolvida por Habermas (2004), trazem no seu bojo uma série de conceitos cuja compreensão parece ser em si já bastante polêmica. Entre eles podemos destacar os conceitos de *natureza e dignidade humana, boa vida, autonomia e autenticidade*.

Neste artigo, pretendemos analisar tais questões e os conceitos a elas subjacentes à luz do debate entre bioconservadores e transhumanistas. Para tal, iniciaremos com uma breve revisão do debate em torno do uso da biotecnologia para o aperfeiçoamento humano, apresentando um panorama da posição de autores da vertente '*bioconservadora*'. Em seguida, analisaremos algumas críticas a esta vertente feitas pelos '*transhumanistas*' e, finalmente, a proposta de um imperativo moral a favor do uso das biotecnociências para fins de escolha da descendência e, conseqüentemente, aperfeiçoamento humano, a saber, o *Principle of Procreative Beneficence*, cunhado por Julian Savulescu. Para concluir, buscaremos apontar alguns aspectos aparentemente negligenciados por Savulescu que talvez nos permitam pensar de forma distinta os dilemas que separam as duas correntes.

2 A manipulação da natureza humana entre *Transhumanitas* e *Bioconservadores*

Se tomarmos a *biotecnociência* como um conjunto de ferramentas teóricas, técnicas, industriais e institucionais que visa pesquisar e transformar seres e processos vivos objetivando, grosso modo, promover um genérico *bem-estar* de indivíduos e populações, sua legitimidade política parece ser ampla e irrestritamente justificada. Afinal, por que não colocar em uso algo que possa incrementar o bem-estar, a qualidade de vida de um número ilimitado de pessoas? Procedimentos biomédicos para remodelar, manipular e melhorar aspectos da biologia humana parecem despertar o interesse de todos. Entretanto, todo o prometeísmo e a legitimidade de tais procedimentos envolvem inexoravelmente considerações acerca do passado, presente e futuro da humanidade. Tais considerações, por sua vez, despertam antigos dilemas e passam a colocar em xeque não apenas a utilidade (aspecto pragmático), mas, especialmente, a validade (aspecto normativo) dos avanços biotecnológicos.

O debate em torno da moralidade do uso das técnicas biocientíficas para o aperfeiçoamento humano, de um ponto de vista panorâmico, encontra-se polarizado entre aqueles que assumem uma postura *pro-enhancement* ou *transhumanists* ou *bioliberation* e os que se posicionam como *bioconservatives* ou *anti-enhancement*.² Entre os primeiros estão aqueles que acreditam que um amplo rol de técnicas de aperfeiçoamento deve ser desenvolvido e que as pessoas devem ser livres para usá-las e transformar-se de acordo com sua vontade. Segundo esta perspectiva, até mesmo os indivíduos considerados saudáveis seriam beneficiados pelas inovações biotecnológicas. Dentro desta perspectiva, destacamos os recentes argumentos apresentados por Bostrom³, Bostrom e Sandberg⁴, Harris⁵, Savulescu⁶ e Savulescu e Kahane⁷.

Do outro lado do debate, estão aqueles que defendem a indisponibilidade do patrimônio genético humano à tecnização, pois as tecnologias de aperfeiçoamento humano comprometeriam a dignidade humana.⁸ Muitos são os nomes que se coadunam com essa visão.⁹ Neste artigo, analisaremos as posições de Fukuyama, Sandel e Habermas. Embora apresentem abordagens distintas, estes autores parecem compartilhar três ideias básicas: (1) a ideia de que não devemos, do ponto de vista jurídico, político e moral, interferir na constituição da vida de outrem, dispendo dela como *meio (argumento da dignidade humana)*; (2) a ideia de que existe uma natureza humana que é condição de possibilidade de se pensar a igualdade inerente a todos os seres humanos, e esta natureza deve, portanto, permanecer intocada (*argumento da natureza humana*) e (3) a ideia de que ao contrário de alterar a natureza dos seres humanos através do aperfeiçoamento humano-genético, mesmo que isso acarrete um melhoramento das relações sociais, devemos investir na mudança da sociedade, não interferindo diretamente na determinação de características que possam limitar a escolha por um projeto de vida racional (*argumento da autenticidade e autonomia individual*).

Habermas, num texto¹⁰ cujo título já indica o grau da sua preocupação acerca dos usos da biotecnologia com vistas à seleção e ao aperfeiçoamento humano, ataca o problema utilizando a noção husserliana de mundo da vida. Segundo ele, quando tomamos a natureza sob a perspectiva do mundo da vida, nossa postura sobre a tecnização da natureza humana muda, tão logo é ultrapassado o limite entre a natureza ‘externa’ e a ‘interna’. Tal limite serve de base para Habermas pensar a moralização da natureza humana e defender, aduzindo afirmação de Wolfgang van den Daele, que “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral”.¹¹

Sem detalhar o que distingue tão categoricamente uma natureza externa e uma interna, permitindo, assim, pensá-las como diferencialmente acessíveis à tecnização, o que Habermas visa é apontar os limites da ciência e da técnica, quando se trata da instrumentalização da natureza interna dos seres humanos. No que diz respeito à natureza externa, esta já estaria sendo, incontornavelmente, instrumentalizada pela ciência e pela noção de *terapia*. Em outras palavras, Habermas defende a proscrição da intervenção, ou instrumentalização, sobre os fundamentos internos ou sobre a base estrutural do ser humano (genes), uma vez que isto poderia alterar a natureza humana. Para o autor,

a natureza interna, ou genética, seria como uma ‘massa de modelar’, com enorme potencial de determinação sobre a vida de cada indivíduo. Sua manipulação por parte dos cientistas deveria ser, portanto, moralmente proscrita, a fim de proteger os seres humanos das consequências nefastas que isto poderia acarretar ao projeto de vida de cada um de nós, à nossa autodeterminação. Segundo Habermas, um projeto racional de boa vida é prerrogativa apenas da própria pessoa. E ainda que sejamos seres sociais, uma interferência externa que predeterminasse as características físico-mentais de um ser humano violaria a autonomia individual.

Para defender a sua posição, Habermas alude à outra noção, a saber, a de *autocompreensão ética da espécie*. A saída habermasiana à ideia de que podemos fazer seres humanos melhores, caso intervenhamos a favor de uma constituição fenotípica perfectível baseada num genótipo laboratorialmente manipulado, conjuga duas prerrogativas tradicionalmente ligadas à condição humana: a *autonomia* e a *autenticidade*. São justamente essas noções que constituem aquilo que Habermas denomina de autocompreensão ética da espécie. De acordo com ele, a moralidade da natureza humana possui um sentido próprio quanto entendemos a autocompreensão ética da espécie como composta pela compreensão de que somos os únicos autores de nossa história de vida e que podemos nos reconhecer como pessoas que agem autonomamente.

Assim sendo, aquelas duas características humanas estariam, para Habermas, inexoravelmente vinculadas à natureza interna dos seres humanos. Qualquer processo artificial de intervenção da nossa natureza interna poderia, portanto, comprometê-las. Conforme afirma, “a manipulação genética *poderia* alterar nossa autocompreensão enquanto seres da espécie de tal maneira, que (...) os fundamentos normativos e incontornáveis da integração social poderiam ser atingidos”.¹² É frente a essa ameaça que, segundo o autor, a proposta de moralização da biogenética dever ser encarada como uma tentativa de adaptar os avanços biotecnológicos às estruturas comunicativas do mundo da vida, conduzindo à transformação reflexiva de uma modernidade que está às portas de ultrapassar os seus próprios limites. De acordo com Habermas, manter a fronteira entre *aquilo que cresceu naturalmente* e *o que é um artefato* é um indicativo moral para proscriver as técnicas biogenéticas. Garantir certo grau de contingência ou naturalidade ao processo de procriação seria uma forma de preservar a autocompreensão da modernidade que inclui noções como igualdade, autonomia e autenticidade.

Habermas faz uma aposta arriscada que pode colocá-lo diante de um considerável problema moral. Para ele, a vulnerabilidade física e a dependência social são constitutivos da nossa autocompreensão e, por conseguinte, da moralidade do nosso tempo. Quanto mais os sujeitos estejam conscientes dessa condição humana biossocial, mais bem desenvolvida é a sua autonomia, uma vez que esta é definida como “uma conquista precária de existências finitas, que só conseguem se fortalecer quando conscientes de sua vulnerabilidade física e de sua dependência social”.¹³ Assim sendo, caso a biotecnologia interfira radicalmente na estrutura genética humana, ao ponto de contornar, ainda que em parte, a precariedade da condição humana, nossa autocompreensão, nossa

autonomia e, com elas, seu conteúdo moral, estariam seriamente comprometidos.

Passemos agora as considerações críticas da perspectiva habermasiana. Em primeiro lugar, é difícil imaginar que os seres humanos deixariam de se reconhecer como integrantes de uma rede de relações de reconhecimento mútuo, legitimamente regulada por acordos normativos, apenas por terem alcançado um controle sobre a vulnerabilidade de sua estrutura física. Ao afirmar que é somente numa rede de relações de dependência que as pessoas podem desenvolver e manter sua identidade pessoal, Habermas parece sugerir que a manutenção da ‘incompletude’ do ser humano é a ‘pedra angular’ da sua condição moral e social. Consequentemente, alterar este aspecto, seria desumanizar o humano. Ora, não sabemos como se sentem nossos “super-homens” ficcionais, mas é difícil crer que enquanto humanos possam um dia dispensar o acolhimento alheio, o apego e o carinho que nos uni, para além da dependência, a outros seres humanos.

Diretamente ligado à autonomia está o outro aspecto que Habermas supõe também poder solapar mediante o uso da biotecnologia para fins de seleção e aperfeiçoamento, a saber: a autenticidade. Segundo ele, um humano que fosse fruto de um *design* genético racional sofreria sérios danos no tocante à sua capacidade de desenvolver uma vida única, autêntica. Aqui parece haver outro um problema na argumentação habermasiana. Como ele próprio assume, a individualização de uma história de vida só se realiza por meio da socialização. Ele afirma que um indivíduo geneticamente individualizado no ventre materno não é, absolutamente, uma pessoa ‘já pronta’, pois carece do ato social que o individualiza e o torna uma pessoa no sentido completo do termo, a saber: sua admissão em um mundo da vida intersubjetivamente compartilhado.¹⁴ Neste caso, como o próprio Habermas admite, um ser humano jamais seria meramente o fruto de um *design* genético racional. Logo, o problema parece desaparecer, pois a autenticidade que estamos buscando preservar é de pessoas completas e não a de seres que jamais seriam propriamente humanos. Em suma, se a genética não pode determinar, em última instância, o que uma pessoa será, por que o uso da biotecnologia para fins de aperfeiçoamento seria tão danoso à autenticidade?

Outro elemento crítico da perspectiva de Habermas no tocante à questão da autônima e autenticidade está na interpretação da relação pais e filhos na era da biotecnologia. Desde o começo da história da humanidade, pais interferem e determinam parte do futuro de seus filhos. Conforme ressalta Lafont¹⁵, Habermas, assim como outros bioconservadores, fundamentam-se numa *ingenuidade idealista*, ao supor que não interferimos ou delimitamos as possibilidades de nossa descendência ao decidirmos com quem termos filhos, escolha que sempre reduz as possibilidades de configuração genética do feto às genéticas dos pais. Ademais, há outras formas bem comuns de selecionar, a saber, que influências queremos franquear à nossa descendência – por exemplo, a educação formal ou informal que damos – o que, salvo engano, visa aperfeiçoá-los, nos mais diversos níveis.

Em suma, não precisamos recorrer a Freud para lembrar que somos em grande parte,

direta ou indiretamente, o projeto de nossos pais. Por que seria diferente se fôssemos manipulados geneticamente? Por acaso Habermas supõe que a eleição de um filho geneticamente dotado de musicalidade seria mais determinante para as escolhas do futuro indivíduo do que uma infância vivida num ambiente musical e o declarado desejo parental por um jovem Mozart? Somos sempre mais ao menos moldados pelo desejo de nossos pais ou, o que frequentemente é o caso, por sua antítese. Somos capazes tanto de desperdiçar nossos talentos para frustrar os planos de nossos pais, como de sacrificar nossos dias em tarefas árduas para corresponder ao que desejam. Por que o bebê programado seria tão diferente de nós? Mais uma vez, Habermas parece negligenciar a força dos vínculos concretos constituídos no decorrer de uma vida.

Até aonde se sabe, a genética não pode determinar totalmente nem mesmo a cor de cabelos que teremos no futuro. Expostos ao sol ou aos cosméticos, podemos, por exemplo, clareá-los. O que dizer então acerca dos nossos apegos? Se assim não fosse, o que, confiantes em nosso “bom material genético”, temeríamos acerca das boas ou más companhias de nossos filhos? Enfim, vulnerável e frágil não é somente nossa estrutura física, mas sempre foi, também, nossa autonomia.

Fukuyama e Sandel, por outros caminhos, parecem corroborar algumas teses habermasianas. Sandel, num texto que aborda algumas das esferas que já estão ou que podem ser influenciadas pelas intervenções biotecnológicas¹⁷, posiciona-se a favor da indisponibilidade da natureza humana, considerando que frente à já demonstrada *sabedoria da natureza (Wisdom Nature)* em aperfeiçoar a natureza em geral, incluindo a humana, deveríamos continuar a deixar a seu cargo a tarefa do aperfeiçoamento humano. Sandel alega também que não dispomos de informações suficientes para assumir os riscos de interferir de modo tão radical sobre a natureza humana. Neste sentido, baseando na noção de natureza humana, assume a mesma postura preservacionista de Habermas, agregando a esta visão a polêmica noção de *sabedoria* como uma qualidade que legitimaria uma espécie de monopólio da natureza no que tange ao aperfeiçoamento.

Fukuyama¹⁸, por seu turno, tomando como inspiração da sua argumentação a posição assumida por Aldous Huxley, no clássico livro *Admirável mundo novo* [1932], espousa a idéia segundo a qual a biotecnologia contemporânea ameaçaria a natureza humana, na medida em que se aproxima cada vez mais da possibilidade de alterá-la, trazendo a tona um estágio pós-humano da humanidade. Fukuyama parte da noção de natureza humana como a soma do comportamento e características que tipificam a espécie humana, baseadas em fatores genéticos e não em fatores ambientais. Acreditando que a noção de igualdade proclamada pelas concepções políticas liberais está fundada numa essência natural compartilhada pelos seres humanos, o autor sugere que a primeira vítima do aperfeiçoamento genético seria o direito natural. Controlar os avanços da biogenética tornar-se-ia um imperativo, na medida em que é “a natureza humana [que] molda e limita os tipos possíveis de regime político, de modo que uma tecnologia poderosa o bastante para remodelar o que somos terá possivelmente consequências malignas para a democracia liberal e a natureza da própria política”.¹⁹

Resumindo, com base numa concepção *forte* de natureza humana, a qual serve de fundamento sólido e inquestionável, tanto para uma autocompreensão ética que os homens supostamente possuiriam, enquanto seres capazes de agir autonomamente e de prover para si mesmos um projeto autêntico de vida feliz, quanto para a organização dos humanos num regime político de governo democrático, os três autores se apóiam numa sabedoria da natureza, o que lhe confere o papel exclusivo na determinação dos caracteres humanos.

Passando, mais uma vez, a avaliação crítica dos argumentos apresentados, cabe-nos, agora, indagar: qual seria afinal esta noção de natureza humana capaz de justificar a manutenção do estado-de-coisas atual? Estamos já bem longe de qualquer paradigma de um estado de natureza. Artificial e natural já não podem funcionar nesta linguagem senão como conceitos normativos, sem qualquer base factual. O artificial é ruim, o natural é bom. Por quê? Precisamos justificar nosso vocabulário normativo e, neste caso, nenhum argumento é oferecido.

Outro traço comum entre os autores diz respeito a um sentimento de profundo receio ante a biotecnociência. Tanto em Habermas, quanto em Sandel e Fukuyama, há um claro temor em relação ao poder da intervenção humano/científica, o que é demonstrado pela alusão a momentos críticos da história da humanidade como, por exemplo, às experiências médicas nazistas e ao Projeto Manhattan que originou a bomba atômica. Nesta perspectiva, todos seriam vítimas do chamado “argumento da ladeira escorregadia”, ou seja, da idéia insustentável de que temos que cortar o mal ou, a ameaça, pela raiz. Partimos, assim, da incontestável premissa de que erros foram cometidos no passado. Acrescentamos a ela o nosso compromisso normativo com a tentativa de evitar tudo que possa causar dano à humanidade, ou seja, de evitar que novos erros venham a ser cometidos no futuro. Logo, concluímos, devemos afastar qualquer fonte de perigo e isolar caminhos cujas veredas desconhecemos.

Mas há também o outro lado da moeda. Ao optar por não correremos qualquer risco e por afastar um suposto e desconhecido o perigo, temos que estar cientes também de estar negando socorro a vidas que poderiam ser vividas de forma bastante diversa, se, com o auxílio da ciência, pudéssemos interferir em parte de seu material genético. Fazendo agora referência a circunstâncias reais, ordinárias, que nos colocam ante a algumas graves consequências da fragilidade biológica humana, como não nos sentirmos também moral e/ou afetivamente comprometidos com o sofrimento das mães cujos filhos sufocam de asma ou morrem de câncer depois de uma pequena vida consumida na dor e no sofrimento? E quanto ao compromisso com a nossa própria qualidade de vida? Devemos esperar, resignados, a falência de nossas faculdades cognitivas provocada pelo Mal de Alzheimer? Com certeza, já nos acostumamos com tudo isso, mas isto não significa que não possamos, ou mesmo, que não tenhamos o dever de alterar esta realidade, caso esta alternativa nos seja facultada.

Apostamos, por exemplo, no poder dos esportes para ajudar os asmáticos e sonhamos com alimentos e remédios que nos auxiliem na luta contra o câncer. O que diríamos se alguém se

interpusesse ao uso de técnicas biotecnológicas, tais como a fertilização *in vitro* para auxiliar pais com dificuldade de concepção, transplantes de órgãos e o uso de substâncias radioativas com fins terapêuticos? Não terão sido estas mesmas biotecnologias, largamente usadas e aprovadas atualmente, alvo de crítica, no passado, por parte dos bioconservadores? Se tais formas de intervenção na natureza humana, na sua estrutura biológica, demonstraram-se úteis, por que não aceitar outras formas de intervenção, apostando em suas possíveis benesses? O que tememos afinal? Tememos uma eugenia positiva? Uma interferência “desnecessária” no que está funcionando “a contento”? Ora, quem pode estabelecer para nós mesmos o que é ou não necessário? Temos ou não direito a optar por uma operação de miopia, quando podemos usar óculos ou lentes? É necessário um implante de cabelos, uma operação de redução de estômago ou uma dieta para perda de peso? Todas estas práticas, consentidas na nossa sociedade, respondem, antes de mais nada, ao nosso desejo de nos aproximarmos do tipo de pessoa que gostaríamos de ser. Neste sentido, optar por elas é expressão não apenas da nossa autonomia, mas, sobretudo, da nossa busca por autenticidade. Parafraseando Almodóvar, “tanto mais autênticos somos, quanto mais nos aproximamos daquilo que gostaríamos de ser”.¹⁶

3 *Principle of Procreative Beneficence*: o aperfeiçoamento como um imperativo moral

Em contraposição à visão bioconservadora, Julian Savulescu, Norman Daniels, Nick Bostrom e Anders Sandberg, entre outros, têm assumido a postura transhumanistas, defendendo a ampliação das pesquisas e do uso da tecnologia para aperfeiçoamento da vida e da natureza humana. Um dos principais aspectos da crítica transhumanista diz respeito à noção de natureza humana utilizada pelos bioconservadores.

Na mesma linha de pensamento de Buchanan²⁰, que discorda tanto da noção essencialista e estável de natureza humana, quanto do valor normativo conferido a ela, Daniels²¹ afirma que o conceito de natureza, incluindo a humana, é um conceito disposicional, ou seja, acerca de tendências, e um conceito seletivo, uma vez que seleciona certas características ou traços, negligenciando outras, para determinar os indivíduos de dada população ou espécie. Com o propósito de abalar a crença na supremacia da natureza humana sobre as demais espécies, Daniels fornece o exemplo da ‘mosca de fruta’ (*Fruit Fly*). Seu argumento procura mostrar que, tanto no caso da mosca, como no nosso, o dos seres humanos, a despeito da posição hierárquica que suponhamos possuir na ordem das espécies, a noção de natureza se aplica como algo que responde à tríade *população-disposição-seleção*. Neste sentido, uma mosca e um ser humano, sob o ponto de vista da natureza, de como ela se constitui dinamicamente²², não possuem um estatuto substantivamente distinto.²³

Outro problema identificado por Daniels na definição de natureza humana dos bioconservadores refere-se ao papel do ambiente. Para ele, a natureza de dada espécie, a manifestação

fenotípica de dado genótipo, depende necessariamente do ambiente no qual está inserido, o que se choca claramente com a visão defendida por Fukuyama. Assim, não há como falar em características em abstrato. Tomando como exemplos traços geralmente relacionados à natureza humana, tais como o auto-interesse, agressividade e reciprocidade, Daniels argumenta que a variação concreta dos mesmos é demasiadamente grande para que possamos adotá-los como traços identificatórios da espécie humana. Afinal, que natureza humana comum haveria entre pessoas ‘tímidas como ratazanas’ e ‘agressivas como um rinoceronte preto assustado’?²⁴ Estendendo esse raciocínio a um nível ainda maior de complexidade, parece fato que há um choque de tendências e disposições não só quando comparamos indivíduos diferentes, mas ainda quando consideramos um mesmo e único indivíduo. Se até mesmos um indivíduo sofre alterações no decorrer da sua vida, qual manifestação comportamental, deveríamos dizer, expressa a sua “verdadeira” natureza?

Por último, uma vez que a natureza humana não é algo estável, imutável e tampouco universal, mas seletiva, disposicional e dependente de seu entorno sócio-ambiental, não parece óbvio, que possamos concluir que a mudança de estatura média de dada população entre os séculos XIX e XX, em razão de um incremento nutricional, represente uma ameaça à natureza humana. Ao contrário, parece que todos entenderiam essa mudança como uma melhora na constituição fenotípica das pessoas. Por que, então, não interferir biogeneticamente para acelerar esse processo? Se aquela mudança fosse resultado de técnicas de manipulação genética, ela deixaria de ser positiva? Para Daniels, as intervenções genéticas podem ser ainda menos ameaçadoras à natureza e às capacidades humanas do que as intervenções ambientais.²⁵

Para enfatizar a percepção de que intervenções genéticas, concebidas como instrumentos de prevenção de doenças, são, efetivamente, vantajosas, consideremos o caso de uma doença como o câncer. Comparemos uma possível intervenção genética com os tratamentos convencionais contra o câncer. Geralmente, quando o uso de radio ou quimioterapia se faz necessário, os danos causados ao paciente podem atingir tal nível que passam a competir com os possíveis benefícios esperados. Esse dilema poderia ser resolvido com uma terapia genética ou com uma manipulação genética em embriões. Neste caso, parece menos danoso à vida humana, às suas potencialidades vitais, interferir, antes que uma patologia se instaure, do que no corpo do indivíduo já constituído, a fim de curá-la.

Abandonando, agora, o âmbito da aqui chamada eugenia negativa ou terapêutica, pretendemos analisar a proposta de uma eugenia positiva e, mais especificamente, do dever moral de intervir geneticamente para ampliar as chances de realização de futuros seres humanos. Trata-se do Princípio de Procriação Beneficente²⁶, cunhado por Julian Savulescu, e apresentado pela primeira vez em 2001 num artigo publicado no periódico *Bioethics*. Neste artigo, Savulescu se concentra na eleição de genes de inteligência e genes para seleção sexual. Seu argumento parte da premissa de que alguns genes saudáveis afetam a probabilidade de levarmos uma vida melhor. Neste sentido, temos razões para utilizar as informações disponíveis sobre esses genes, a fim de tomar uma decisão acerca da reprodução. Concluindo: com base em informações genéticas disponíveis, os casais deveriam

selecionar embriões ou fetos mais susceptíveis de desenvolver uma vida melhor. Deste modo, Savulescu defende que a manipulação genética seja estendida aos genes saudáveis, não ficando restrita aos doentes, o que ensejaria uma eugenia positiva, isto é, uma eugenia não apenas restrita a fins de terapia, mas que vise o aperfeiçoamento do *design* humano.

Como não poderia deixar de acontecer, sua discussão acerca da “escolha do filho que se quer ter”, tem suscitando uma série de críticas. Uma das principais críticas é introduzida justamente por Sandel²⁷, para quem os filhos devem ser considerados como “presentes” (*gifts*) e não objetos da escolha e manipulação dos pais. Em resposta a Sandel, Savulescu e Kahane²⁸ rejeitam por completo a idéia de que filhos sejam como “presentes” da natureza ou de Deus, e reiteram que a escolha de uma pessoa em potencial com maiores condições de desenvolver, nas circunstâncias atuais, uma vida melhor, não reflete um ato de prepotência dos pais, mas sim um ato de beneficência, inerente à relação entre pais e filhos. Este ato primordial de bondade poderia, inclusive, em contradição com a concepção habermasiana, fomentar a autonomia e a autenticidade, na medida em que ampliaria as possibilidades de realização do indivíduo. Além disto, a escolha de uma criança com maiores possibilidades de desenvolver uma boa vida não quer dizer, em absoluto, que ela será melhor do que uma outra criança existente ou, ainda, que será perfeita.

Como também era previsível, a expressão *uma vida melhor* suscita problemas e questionamentos. Savulescu, num artigo publicado em 2007, responde a essa objeção, introduzida por Michael Parker²⁹. Segundo Savulescu, cumpre-se fazer uma clara distinção entre *o valor de uma vida inteira* e *o valor de uma característica individual de uma vida*. Para ele, quando usamos um teste genético, estamos apenas tomando a decisão sobre que característica é melhor se ter, e não determinando se a vida da pessoa será ou não bem-sucedida, já que isso envolve uma série de outros fatores imprevisíveis. Assim sendo, segundo Savulescu, temos razões morais, para utilizar os conhecimentos e recursos disponíveis, atualmente, para selecionar potenciais humanos (embriões, por exemplo) mais suscetíveis a desenvolver aquilo que consideramos a melhor vida. Ter razões morais para proceder desta forma significaria, ainda, que estaríamos não apenas diante de uma possibilidade que poderíamos ou não agarrar, mas diante de um imperativo moral.

Há evidentemente, aqui, vários aspectos que poderiam ser discutidos. Deixaremos de lado qualquer consideração acerca de aspectos práticos, tais como a existência ou não de técnicas capazes de promover tais intervenções satisfatoriamente. Considerando, então, que sob o ponto de vista da técnica tais intervenções sejam possíveis, nossas questões seriam: (1) estamos autorizados a realizá-las? E ainda, tal como supõe o PPB, (2) estamos obrigados a realizá-las?

Sob o ponto de vista moral, estamos autorizados a agir de uma determinada maneira sempre que esta expressar, da melhor forma possível, nossas convicções morais bem informadas. Ou seja, sempre que estivermos diante de uma alternativa que tenha sido avaliada e ponderada de forma exaustiva com outras alternativas e suas possíveis consequências e que, depois de passar por este

processo, tenha sido reconhecida com a melhor alternativa disponível. Ora, cumpre lembrar que o melhor, o mais bem intencionado, dos agentes morais é ainda um ser humano, logo, não é onisciente. Por maior que seja o número de informações que disponha e considere em suas avaliações, haverá sempre dados com os quais não poderá contar. Além disto, se aceitamos que nossas ações podem produzir novos fatos no mundo, há que se supor que para cada tomada de decisão que tomamos, surge também um número incalculável de mundos possíveis. Pensemos, agora, no conjunto de todos os seres humanos atuais, nas leis do mundo físico e em todo o universo que nos rodeia. É difícil acreditar que possamos realmente, senão controlar, ao menos projetar o que sejam os elementos que favoreceriam uma boa vida no futuro. Deste modo, talvez seja possível reabilitar de forma laica o sentido da vida como um “presente”.

Talvez o mais importante na metáfora do “presente” proposta por Sandel seja o fato de apontar para nossa não-onipotência, nossa falta de controle sobre o que há por vir. Por mais que possamos desenvolver nossa racionalidade e, como ela, nossa compreensão sobre o mundo, algo sempre nos escapará. Um presente é, assim, algo inesperado, algo que nos surpreende e que pode despertar em nós tanto os sentimentos de vulnerabilidade, fragilidade e impotência, quanto os de perplexidade e admiração. Para Savulescu, o que não está sob o nosso controle parece ser encarado, antes de mais nada, como “o que devemos tentar controlar”. Gostaríamos, aqui, de apostar numa outra alternativa: o que não conseguimos controlar, talvez seja, aquilo que nos surpreende, nos arrebatava e desperta em nós o sentimento de que a vida pode ser criada e recriada a cada momento.

4 Repensando o humano: valores e limites da moralidade

Antes de concluirmos, gostaríamos de indicar uma resposta plausível para a questão inicial, ou seja, se estamos ou não autorizados e/ou obrigados a intervir de forma a ampliar as chances de que um futuro ser humano tenha uma boa vida. Nossa resposta é que estamos moralmente autorizados a tomar a decisão que, segundo nossas ponderações atuais, nos pareça a mais acertada. Não podemos estar obrigados a tomá-las, porque qualquer decisão tomada diante de alguma incerteza não pode se impor como um imperativo, mas sim como uma tentativa de buscar coerência e harmonia entre nossas convicções, morais e não-morais.

Em última instância, apenas com muita prepotência podemos apostar no que seriam as qualidades, para além das definidas funcionalmente, que nos possibilitariam alcançar uma vida melhor. O grande público, senão os próprios defensores e críticos da eugenia positiva, têm em mente muitas vezes características como, sexo, cor de pele, cor de olhos, cor de cabelos, estrutura física etc. Nestes casos, o cuidado deve ser redobrado, pois apenas negligenciando por completo a história dos costumes e valores estéticos da humanidade e com muita descrença na nossa capacidade presente de vencer os preconceitos de que ainda somos vítimas, poderíamos apostar em qualquer padrão.

Em suma, conservadores e transumanistas parecem compartilhar alguns aspectos. Ambos pretendem controlar o que está por vir. Os primeiros fixando, hoje, regras que determinem nossas ações no futuro. Os segundos, intervindo, hoje, nas características que terá o futuro agente. Ambos pretendem alcançar com isso o melhor para a humanidade. Ambos estão, portanto, assim com Dom Quixote, imbuídos de uma grande missão.

Nossa proposta é bem mais modesta. Não estamos habilitados para prever o futuro da humanidade. Neste sentido, não podemos nem apostar no dano que as intervenções atuais venham a provocar no futuro, como fazem os bioconservadores, nem, tampouco, fazer da intervenção um imperativo, como sugere Savulescu. Tipicamente humano é o ato de refletir, dialogar e buscar na produção de conhecimento uma forma de promover a realização, ou o florescimento, de suas organizações sociais. Cientes de que neste processo sempre encontraremos conflito de interesses e até mesmo de valores, acreditamos que nosso dever seja assegurar, através dos métodos disponíveis, entre eles a biotecnociência, a mais ampla possibilidade de participação nos processos decisórios. Defender ou proteger a autonomia e autenticidade de cada ser humano significa, antes de tudo, torná-la factível no mundo real, atual. Do contrário, estaremos, sendo coniventes com a exclusão concreta e atual de grande parte dos concernidos do nosso discurso moral e político.

Enfim, se obrigar os seres humanos a fazer uso de biotécnicas com fins de aperfeiçoamento ou seleção, através de qualquer imperativo, nos parece problemático, vetar o acesso a práticas que poderiam aproximá-lo de seu ideal, ou simplesmente, torná-lo mais autônomo e capaz de integrar nossos processos decisórios, é, sob o ponto de vista moral, igualmente reprovável.

Notas

* Professora Associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: mcdias@ifcs.ufrj.br

**Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ. E-mail: contatoacademico@hotmail.com

¹ O Projeto Genoma se destina a mapear os genes, dando-lhes inteligibilidade. Dentre os responsáveis, estão os cientistas James Watson e Francis Collins, do *National Institute of Health* (NIH), Craig Venter, do laboratório *Celera Genomics Corporation*, e os pesquisadores da *Human Genome Organization* (HUGO). O Projeto Internacional do Genoma Humano (HGP) teve formalmente início em 1990.

² BOSTROM, N and SAVULESCU, J. *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*, p. 1; BOSTROM. “In Defense of Posthuman Dignity”, p. 203-4.

³ BOSTROM, 2005, p. 202-214.

⁴ BOSTROM and SANDBERG, 2009, p. 375-416.

⁵ HARRIS, 2009, p. 131-154; 2007.

⁶ SAVULESCU, 2007, p. 284-288; 2001, p. 413-426; 2009, p. 211-250.

⁷ SAVULESCU and KAHANE, 2009, p. 274-290.

⁸ BOSTROM. “In Defense of Posthuman Dignity”, p. 203.

⁹ BOSTROM. “In Defense of Posthuman Dignity”, p. 203. Além de Fukuyama, o autor cita nomes, tais como, Leon Kass, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin e Bill McKibben.

¹⁰ No original, *Die Zukunft Der Menschlichen Natur: Auf Dem Weg Zu Einer Liberalen Eugenik? – Glaube und Wissen* [2001]. Em português, *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* [2004]. O livro é composto por textos publicados entre 2000 e 2001, e é dividido basicamente em três partes. A primeira é dedicada ao tema da vida correta em sociedades pluralistas, tratado num texto intitulado *Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a “vida correta”?*. Na segunda, que é a parte principal do livro, sob o título *A caminho da eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie*, Habermas analisa questões como a moralização da natureza humana, a distinção entre dignidade humana e dignidade de vida humana e os limites morais da eugenia. Por fim, num posfácio, Habermas trata fundamentalmente da relação entre ciência e religião, através de relação entre saber e fé. Neste artigo, abordaremos sobretudo a segunda parte, fazendo referências às outras duas somente quando necessário.

¹¹ HABERMAS, 2004, p. 34.

¹² HABERMAS, idem, p. 37; grifo nosso.

¹³ HABERMAS, ibidem, p. 48.

¹⁴ HABERMAS, idem, ibidem.

¹⁵ LAFOND, Remarks on Habermas’s presentation of “L’avenir de la nature humaine”.

¹⁶ TUDO SOBRE MINHA MÃE. Direção de Pedro Almodóvar. Produção de Agustín Almodóvar. Espanha: El Deseo, France 2 Cinéma, Via Digital, Renn Productions, 1999. DVD (101 min), son., color

¹⁷ SANDEL, 2007. Sem tradução para o português, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* aborda questões relacionadas ao aperfeiçoamento humano, a criação de atletas biônicos, ao *designer* de bebês e questões éticas envolvidas nas pesquisas com célula-tronco.

¹⁸ FUKUYAMA, 2003.

¹⁹ FUKUYAMA, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ BUCHANAN, 2009.

²¹ DANIELS, 2009, p. 31-5

²² Daniels usa o exemplo da influência da temperatura sobre as moscas (*fruit flies*), sobre a sua natureza, sobre as suas disposições, indicando que as *condições do meio ambiente* são determinantes para a constituição da natureza de quaisquer espécies, o que significa que a variação das condições e dos ambientes pode alterar a natureza de uma mesma espécie, formando populações diversas.

²³ Sobre uma interpretação funcional da natureza humana e suas consequências para a moralidade, sobretudo, para uma análise da nossa relação para com os demais seres vivos, ver: DIAS, M. C. “Mind and Person in a Physical World”. In: MIGUENS, S.; MAURO, C.; CADILHA, S. (Org.). *Mente, linguagem e ação – textos para discussão*. 1ª ed. Porto: Campo das Letras, 2009, v. 1, p. 43-53.

²⁴ DANIELS, *op. cit.*, p. 32

²⁵ Idem, p. 36.

²⁶ Doravante, PPB.

²⁷ SANDEL, *op. cit.*

²⁸ SAVULESCU and KAHANE, *op. cit.*

²⁹ PARKER, M. The Best Possible Child. *Journal of Medical Ethics*, v. 33, 2007, p. 279-283.

Referências

BOSTROM, N. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, v. 19, n. 3, 2005, p. 202-214.

BOSTROM, N.; SANDBERG, A. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. In: SAVULESCU, J. and BOSTROM, N. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 375-416.

BOSTROM, N.; SAVULESCU, J. Human Enhancement Ethics: The State of the Debate. In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 211-250.

BUCHANAN, A. Human Nature and Enhancement. *Bioethics*, v. 23, n. 3, 2009, p. 141-150.

DANIELS, N. Can Anyone Really Be Talking about Ethically Modifying Human Nature? In: SAVULESCU, J. and BOSTROM, N. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 25-42.

FUKUYAMA, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Picador, 2003.

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HARRIS, J. Enhancements Are a Moral Obligation. In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 131-154.

_____. *Enhancement Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

SANDEL, M. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

SAVULESCU, J. In Defence of Procreative Beneficence. *Journal of Medical Ethics*, v. 33, 2007, p. 284-288.

_____. Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children. *Bioethics*, v. 15, issue 5-6, 2001, p. 413-426.

_____. The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Begins: What Do We Owe the Gods? In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. *Human Enhancement*. Oxford University Press, 2009, p. 211-250.

SAVULESCU, J.; KAHANE, G. The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life. *Bioethics*, v. 23, n. 5, 2009, p. 274-290.